NIETZSCHE, LA GENEALOGÍA, LA HISTORIA

Michel Foucault

PRE-TEXTOS

NIETZSCHE, LA GENEALOGÍA, LA HISTORIA

NIETZSCHE, LA GENEALOGIA, LA HISTORIA

Michel Foucault

Versión castellana
de José Vázquez Pérez

PRE-TEXTOS

Creative Commons

1ª Edición: septiembre 1988
2ª Edición: diciembre 1992
3ª Edición: julio 1997
4ª Edición: septiembre 2000
5ª Edición: septiembre 2004

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua francesa:
Nietzsche, la Genéalogie et l'Histoire

© Traducción de:
José Vázquez Pérez
© Herederos de Michel Foucault y Presses Univirsitaires deFrance, París
© de la presente edición:
PRE-TEXTOS, 2004
Luis Santángel, 10
46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 84-85081-97-8
DEPÓSITO LEGAL:V.3554-2004

T.G. RIPOLL, S.A. – TEL. 96 132 40 85 – POL. IND. FUENTE DEL JARRO
46988 PATERNA (VALENCIA)

NOTA DEL TRADUCTOR:

Las citas de Nietzsche remiten a las obras publicadas en Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo) y traducidas por Andrés Sánchez Pascual.. Para las aún no publicadas por Alianza Editorial, ver *Obras Completas* de Editorial Aguilar en traducción de E. Ovejero y Maury.

NIETZSCHE, LA GENEALOGÍA, LA HISTORIA

1. La genealogía es gris, meticulosa y pacientemente documental. Trabaja con pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos.

Paul Ree se equivoca, como los ingleses, al describir génesis lineales, al ordenar, por ejemplo, sólo en función de lo útil, toda la historia de la moral: 'como si las palabras hubiesen guardado su sentido', los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, astucias. De ahí la necesidad, para la genealogía,

de una indispensable cautela: localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona; atisbarlos donde menos se los espera, y en lo que pasa por no tener historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos—; captar su retorno, no para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reconocer las diferentes escenas en las que han representado distintos papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han sucedido (Platón en Siracusa no se convirtió en Mahoma...).

La genealogía exige, pues, del saber minucia, gran número de materiales acumulados, paciencia. Sus "monumentos ciclópeos" [1] no debe construirlos a golpe de "grandes errores beneficiosos", sino de "pequeñas verdades sin apariencia, establecidas

---

[1] *La gaya ciencia*, § 7.

según un método riguroso'' [2]. En resumen, un cierto empeño en la erudición. La genealogía no se opone a la historia como la visión altiva y profunda del filósofo se opone a la mirada de topo del sabio; se opone, por el contrario, al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del ''origen''.

2. En Nietzsche encontramos dos usos de la palabra *Ursprung*. Uno no está señalado: lo encontramos alternando con términos como *Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt*. La *Genealogía de la moral,* por ejemplo, habla a propósito del deber o del sentimiento de culpa tanto de su *Entstehung* como de su *Ursprung* [3]; en la *Gaya Ciencia* se habla, a propósito de

---

[2] *Humano, demasiado humano,* § 3.
[3] *La genealogía de la moral,* II, 6 y 7.

la lógica y del conocimiento, de *Ursprung,* o de *Entstehung,* o de *Herkunft*[4].

El otro empleo de la palabra sí está tá señalado. A veces, en efecto, Nietzsche lo sitúa en oposición a otro término: el primer parágrafo de *Humano, demasiado humano* pone frente a frente el origen milagroso *(Wundersprung)* que busca la metafísica, y los análisis de una filosofía histórica que plantea preguntas *über Herkunft und Anfang.* Pero también puede ocurrir que *Ursprung* se utilice de forma irónica y decepcionada. ¿En qué consiste, por ejemplo, ese fundamento originario *(Ursprung)* de la moral que se busca desde Platón? "En pequeñas horribles conclusiones. *Pudenda origo*"[5]. O también ¿dónde hay que buscar ese origen de la religión que

---

[4] *La gaya ciencia,* § 110, 111, 300.
[5] *Aurora,* § 102.

Schopenhauer situaba en un cierto sentimiento metafísico del más allá? Simplemente en una invención *(Erfindung),* en una artimaña, en un artificio *(Kunststück),* en un secreto de fabricación, en una práctica de magia negra, en el trabajo de los *Schwarzkünstler*[6].

Y para el empleo de todas estas palabras, y para los distintos usos del término *Ursprung,* uno de los textos más significativos es el prólogo de la *Genealogía.* Al comienzo del texto, se define como objeto de la investigación el origen de los prejuicios morales; el término entonces utilizado es *Herkunft.* Después Nietzsche retrocede, hace la historia de esta búsqueda en su propia vida; recuerda la época en que "caligrafiaba" la filosofía y se preguntaba si no habría que atri-

---

[6] *La gaya ciencia,* § 151 y 353. También en *Aurora,* § 62; *La genealogía de la moral,* I, 14. *El crepúsculo de los ídolos,* Los grandes errores, § 7.

buir a Dios el origen del mal. Pregunta que ahora le hace sonreír, y de la que dice precisamente que era una búsqueda del *Ursprung*, palabra que vuelve a emplear un poco más lejos para caracterizar el trabajo de Paul Ree[7]. Después evoca los análisis propiamente nietzscheanos que han comenzado con *Humano, demasiado humano*, para caracterizarlos, habla de *Herkunfthypothesen*. Ahora bien, aquí el empleo de la palabra *Herkunft* no es ni mucho menos arbitrario: sirve para designar varios textos de *Humano, demasiado humano* consagrados al origen de la moralidad, de la ascesis, de la justicia y del castigo. Y sin embargo, en todos estos desarrollos, la palabra entonces utilizada era *Ursprung*[8]. ¿Como si en la época

---

[7] La obra de Paul Ree se llamaba *Ursprung der moralischen Empfindungen*.

[8] En *Humano, demasiado humano*, el aforismo 92 se titulaba *Ursprung der Gerechtigkest*.

de la *Genealogía,* y en este punto del texto, Nietzsche quisiera resaltar una oposición entre *Herkunft* y *Ursprung* que no había empleado diez años antes. Pero inmediatamente después de la utilización específica de estos dos términos, Nietzsche vuelve, en los últimos párrafos del prólogo, a su empleno neutro y equivalente [9].

¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen *(Ursprung)*? Porque en primer lugar uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar tal origen es tratar de encontrar "lo que ya existía", el "eso mismo" de una imagen exac-

---

[9] En el mismo texto de la *Genealogía, Ursprung* y *Herkunft* se emplean en varias ocasiones de manera casi equivalente (I, 2; II, 8, 11, 12, 16, 17).

tamente adecuada a sí misma; tener por adventicias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera. ¡Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay "otra cosa bien distinta": no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo "razonable", —del azar—[10]. ¿El apego a la verdad y el rigor de los métodos científicos? De la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre rea-

---

[10] *Aurora*, § 123.

nudadas, de la necesidad de vencer, —armas lentamente forjadas a lo largo de las luchas personales—[11]. ¿Y sería la libertad, en la raíz del hombre, lo que le liga al ser y a la verdad? De hecho, sólo es una "invención de las clases dirigentes"[12]. Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, —es su discordancia con las otras cosas—, el disparate.

La historia también enseña a reírse de las solemnidades del origen. El noble origen es la "fuerza metafísica que se abre camino de nuevo en la concepción según la cual en el comienzo de todas las cosas se encuentra lo que hay de más precioso y esencial" [13]: Uno quiere creer que en su comienzo las cosas eran perfectas;

---

[11] *Humano, demasiado humano,* § 34.
[12] *El viajero y su sombra,* § 9.
[13] Ibid., § 3.

que salieron resplandecientes de las manos del creador, o en la luz sin sombra del primer amanecer. El origen siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo siempre se canta una teogonía. Pero el comienzo histórico es bajo. No en el sentido de modesto, o de discreto, como el andar de la paloma, sino de irrisorio, irónico, el apropiado para deshacer cualquier vanidad: "se intentaba despertar el sentimiento de soberanía en el hombre, invocando su origen divino: ese se ha convertido ahora en un camino prohibido; pues a su puerta está el mono" [14]. El hombre ha comenzado por la mueca de lo que iba a devenir; hasta Zaratustra tendrá su mono, que saltará detrás de él y tirará del faldón de su vestido.

---

[14] *Aurora*, § 49.

¡Último postulado del origen, ligado a los dos primeros: sería el lugar de la verdad.¡ Punto totalmente alejado, y anterior a todo conocimiento positivo, que haría posible un saber que sin embargo lo recubre, y no cesa, en su charlatanería, de desconocerlo; ¡estaría en esa articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas es inseparable de la verdad del discurso que inmediatamente la oscurece y la pierde¡ Nueva crueldad de la historia que obliga a invertir la relación y a abandonar la búsqueda "adolescente": (detrás de la verdad, siempre reciente, avara y mesurada, hay la milenaria proliferación de errores.) Ya no creemos "que la verdad siga siendo verdad cuando se le arranca el velo; hemos vivido lo suficiente para estar persuadidos de ello" [15]. La verdad, especie

---

[15] *Nietzsche contra Wagner,* p. 99.

de error que tiene para sí el no poder ser refutada, sin duda porque la larga cocción de la historia la ha vuelto inalterable [16]. Por otra parte, la misma cuestión de la verdad, el derecho que se otorga de rechazar el error o de oponerse a la apariencia, la manera en la que sucesivamente fue accesible a los sabios, retirada luego a un mundo fuera de alcance en el que jugó a la vez el papel de consuelo y de imperativo, rechazada finalmente como idea inútil, superflua, en todas partes rebatida, ¿no es todo eso una historia, la historia de un error llamado verdad? La verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia. Apenas salimos de ella "en el instante de la sombra más corta", y ya la luz no parece venir del fondo del cielo y de los primeros momentos del día [17].

---

[16] *La gaya ciencia,* § 265 y 110.

[17] *Crepúsculo de los ídolos,* Como el "mundo verda-

Así pues, hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento, no será jamás partir a la búsqueda de su "origen", despreciando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será, al contrario, insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están —"registrando los bajos fondos"—; darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia. El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Hay que saber reconocer los

---

dero" acabó convirtiéndose en una fábula.

acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, los atavismos y las herencias; como también hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia, con sus intensidades, sus desfallecimientos, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncopes, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la idealidad lejana del origen.

3. Términos como *Entstehung* o *Herkunft* señalan mejor que *Ursprung* el objeto propio de la genealogía. Normalmente se les traduce por "origen"; pero hay que intentar restituirles su utilización propia.

(*Herkunft:* es el tronco, la *procedencia;* es la vieja pertenencia a un grupo —el de la sangre, el de la tradición, el que se orea entre los de una misma nobleza o una misma bajeza—. ¡A menudo, el análisis de la *Herkunft* hace intervenir la raza [18] o el tipo social [19]. Sin embargo, ¿no se trata tanto de encontrar en un individuo, un sentimiento o una idea, los caracteres genéricos que permiten asimilarlo a otros, —y decir: éste es griego, o éste es inglés—, como de descubrir todas las marcas sutiles, singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una red difícil de desenmarañar: ¡Lejos de ser una categoría de la semejanza, (tal origen permite separar, para ponerlas apar-

---

[18] Por ejemplo en *La gaya ciencia,* § 135; *Más allá del bien y del mal,* § 200, 242, 244; *La Genealogía de la moral,* I, 5.

[19] *La gaya ciencia,* § 348-349; *Más allá del bien y del mal,* § 260.

te, todas las marcas diferentes: los alemanes se imaginan haber llegado al máximo de su complejidad cuando han dicho que tenían el alma doble; se han quedado muy cortos, o más bien tratan de dominar como pueden la mezcolanza de razas de la que están constituidos [20]. ¡Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo, —de los innumerables comienzos que dejan esa sospecha de color, esa marca casi borrada que no podrían engañar a un ojo un poco histórico—; el análisis de la procedencia permite disociar el Yo y hacer pulular, en los lugares y posiciones de su síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos.)

La procedencia permite también reconocer bajo el aspecto único de un

---

[20] *Más allá del bien y del mal*, § 244.

carácter, o de un concepto, la proliferación de los acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado. La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es mostrar que el pasado está aún ahí, bien vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haber impuesto a todos los obstáculos del camino una forma trazada desde el principio. Nada que semeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones —o al contrario, los giros completos—, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es

descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente [21]. Por eso, sin duda, todo origen de la moral, desde el momento en que ésta no es venerable —y la *Herkunft* jamás lo es— merece crítica [22].

Peligrosa herencia la que se nos transmite a través de tal procedencia. Nietzsche, en varias ocasiones, asocia los términos de *Herkunft* y *Erbschaft*. Pero no nos engañemos; esa herencia no es una adquisición, un haber que se acumule y se solidifique; más bien es un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que la vuelven inestable y que, desde el interior o desde abajo, amenazan al frágil heredero: "la injusticia y la inestabilidad en el espíritu de ciertos hom-

---

[21] *La genealogía de la moral,* III, 17. *Abkunft* del sentimiento depresivo.

[22] *Crepúsculo de los ídolos.* Razones de la filosofía.

bres, su desorden y su falta de medida son las últimas consecuencias de innumerables inexactitudes lógicas, de falta de profundidad, de conclusiones precoces, de las que son culpables sus antepasados''[23]. (La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo.) ¿Qué convicción le resistiría? Es más, ¿qué saber? Hagamos un poco el análisis genealógico de los eruditos —del que colecciona los hechos y guarda cuidadosamente registro de ellos, o del que demuestra y refuta; su *Herkunft* revelará rápidamente los papeluchos del escribiente o los alegatos del abogado —su padre [24]— en su atención aparentemente desintere-

---

[23] *Aurora*, § 247.
[24] *La gaya ciencia*, § 348-349.

sada, en su "puro" apego a la objetividad.

Por último, la procedencia atañe al cuerpo [25]. Se inscribe en el sistema nervioso, en los humores, en el aparato digestivo. Mala respiración, mala alimentación, cuerpo débil y abatido de aquellos cuyos antepasados han cometido errores; que los padres tomen los efectos por causas, crean en la realidad del más allá, o planteen el valor de lo eterno, y el cuerpo de los hijos padecerá por ello. Cobardía, hipocresía —simples brotes del error—; no en el sentido socrático, no porque haya que equivocarse para ser ruin, ni tampoco porque uno se haya desviado de la verdad originaria, sino porque es el cuerpo el que lleva, en su vida y su muerte, en su fuerza y su debilidad, la sanción de toda ver-

[25] *Ibid.*: "Der Mensch aus einem Auflösungszeitalters... der dis Erbschaft einer vielfältigere Herkunft im Leibe hat" (§ 200).

dad y de todo error, como también lleva, e inversamente, el origen-procedencia. ¿Por qué han inventado los hombres la vida contemplativa? ¿Por qué han prestado un valor supremo a ese género de existencia? ¿Por qué han otorgado a las imaginaciones que uno se hace sobre ella la verdad absoluta? "Durante las épocas bárbaras... si el vigor del individuo flaquea, si se siente fatigado o enfermo, melancólico o hastiado, y como consecuencia de forma temporal sin deseos ni apetitos, deviene un hombre relativamente mejor, es decir, menos peligroso, y sus ideas pesimistas ya sólo se formulan a través de las palabras y de las reflexiones. En ese estado de ánimo devendrá pensador y predicador, o bien su imaginación desarrollará sus supersticiones [26]. El cuerpo —y todo lo que atañe al cuerpo: la

[26] *Aurora*, § 42.

alimentación, el clima, el suelo— es el lugar de la *Herkunft*; sobre el cuerpo encontramos el estigma de acontecimientos pasados, y de él nacen también los deseos, las debilidades y los errores; en él también se anudan y a menudo se expresan, pero en él también se separan, entran en lucha, se anulan unos a otros y prosiguen su insuperable conflicto.

El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una unidad substancial); volumen en perpetuo desmoronamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo.

(4. *Entstehung* designa más bien la *emergencia,* el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición.) Igual que uno tiende demasiado a menudo a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción, también sería equivocado explicar la emergencia por el último término. (Como si el objeto hubiese surgido, desde el principio de los tiempos, para la contemplación; como si el castigo siempre hubiese estado destinado a dar ejemplo.) Estos fines, aparentemente últimos, no son más que el episodio actual de una serie de sometimientos: el ojo fue primero sometido a la caza y a la guerra; el castigo fue sucesivamente sometido a la necesidad de vengarse, de excluir al agresor, de liberarse de la víctima, de atemorizar a los otros.) Situando el presente en el origen, la metafísica hace creer en el obscuro trabajo de un destino que trataría de

abrirse camino desde el primer momento. La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones.

La emergencia se produce siempre en un cierto estado de las fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera en que luchan unas contra otras, o el combate que llevan a cabo frente a circunstancias adversas, o también la tentativa que realizan —dividiéndose contra ellas mismas— para escapar a la degeneración y recuperar vigor a partir de su propio debilitamiento. Por ejemplo, la emergencia de una especie (animal o humana) y su solidez están aseguradas "por un largo combate contra unas condiciones constante y esencialmente desfavorables". En efecto, "la especie tiene necesidad de la especie, en tanto que especie, co-

mo de algo que, gracias a su dureza, a su uniformidad, a la simplicidad de su forma puede imponerse y hacerse duradero en la lucha perpetua con los vecinos o los oprimidos en rebelión". Por el contrario, la emergencia de las variaciones individuales se produce en otro estado de las fuerzas, una vez que la especie ha triunfado, que el peligro exterior ya no la amenaza y que se despliega la lucha "de los egoísmos enfrentados unos contra otros, que estallan, por así decirlo, luchan juntos por el sol y la luz" [27]. Pero también puede que la fuerza luche contra sí misma: y no sólo en la embriaguez de un exceso que le permite dividirse, sino también en el momento en que se debilita. Contra su lasitud, reacciona extrayendo su fuerza de esa misma lasitud que no cesa entonces de crecer, y volviéndose hacia ella pa-

---

[27] *Más allá del bien y el mal*, § 262.

ra abatirla aún más, va a imponerle límites, suplicios y maceraciones, disfrazarla de un alto valor moral y así va a recuperar a su vez vigor. Tal es el movimiento por el que nace el ideal ascético "en el instinto de una vida degenerada que... lucha por la existencia" [28]; tal es también el movimiento por el que nació la Reforma, precisamente allí donde la Iglesia estaba menos corrompida [29]; en la Alemania del siglo XVI, el catolicismo tenía aún bastante fuerza para volverse contra sí mismo, castigar su propio cuerpo y su propia historia, y espiritualizarse en una pura religión de la conciencia.

La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a

---

[28] *La genealogía de la moral,* III, 13.

[29] *La gaya ciencia,* § 148. También hay que atribuir a una anemia de la voluntad el *Entstehung* del Budismo y del Cristianismo, § 347.

primer plano, cada una con su propio vigor, su juventud. Lo que Nietzsche llama la *Entstehungsherd* [30] del concepto de bueno, no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles, sino esa escena en la que se distribuyen unos frente a otros, unos sobre otros; el espacio que los distribuye y se abre entre ellos, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras. Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su intensidad o su debilidad, y la marca que deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; aún así, hay que evitar imaginárselo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad; más bien es —el ejemplo de los buenos y los malos lo prueba—

---

[30] *La genealogía de la moral*, I, 2.

un "no-lugar", una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio. Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio.

En cierto sentido, la obra representada en ese teatro sin lugar siempre es la misma: la que repiten indefinidamente los dominadores y los dominados. Unos hombres dominan a otros, y así nace la diferenciación de los valores [31]; unas clases dominan a otras, y así nace la idea de libertad [32]; unos hombres se apoderan de las cosas que necesitan para vivir, les imponen una duración que no tienen, o las asimilan a la fuerza —y nace la lógica— [33]. La relación de dominación ya no es una "relación", como tampoco es un lu-

---

[31] *Más allá del bien y del mal,* § 260. Cf. también *La genealogía de la moral,* II, 12.
[32] *El viajero y su sombra,* § 9.
[33] *La gaya ciencia,* § 111.

gar el lugar en el que se ejerce. Y por eso precisamente, en cada momento de la historia, se fija en un ritual; impone obligaciones y derechos; elabora cuidadosos métodos. Establece marcas, grava recuerdos en las cosas y hasta en los cuerpos; se hace responsable de las deudas. Universo de reglas que no está destinado a atenuar sino, al contrario, a satisfacer la violencia. Sería equivocado creer, según el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, acaba por renunciar a la violencia y acepta suprimirse en las leyes de la paz civil. La regla es el placer calculado del ensañamiento, la sangre prometida. Permite relanzar sin cesar el juego de la dominación; pone en escena una violencia meticulosamente repetida. El deseo de paz, la suavidad del compromiso, la aceptación tácita de la ley, lejos de ser la gran conversión moral, o el útil

cálculo que han dado nacimiento a la regla, no son más que el resultado y a decir verdad, la perversión: "Falta, conciencia, deber, tienen su núcleo de emergencia en el derecho de obligación; en sus inicios, como todo lo que es grande sobre la tierra, ha estado regado de sangre" [34]. La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación.

Y es precisamente la regla la que permite que se haga violencia a la violencia, y que otra dominación pueda doblegar a los mismos que dominan. En sí mismas las reglas están vacías, son violentas, carecen de finalidad; están hechas para servir a esto o aque-

---

[34] *La genealogía de la moral,* II, 6.

llo; pueden adaptarse a gusto de unos o de otros. El gran juego de la historia es para quien se apodere de ellas, ocupe el puesto de los que las utilizan, se disfrace para pervertirlas, utilizarlas al revés y volverlas contra los que las habían impuesto; para quien introduciéndose en el complejo aparato lo haga funcionar de tal forma que los dominadores se encuentren dominados por sus propias reglas. Las diferentes emergencias que se pueden señalar no son las figuras sucesivas de una misma significación; son otros tantos efectos de sustituciones, de reemplazamientos y de desplazamientos, de conquistas disimuladas, de giros sistemáticos. Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticiamente, de un sis-

tema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética, como emergencia de interpretaciones diferentes. Se trata de hacerlas aparecer como acontecimientos en el teatro de los métodos.

5. ¿Cuáles son las relaciones entre la genealogía, definida como búsqueda de la *Herkunft* y de la *Entstehung*, y lo que de ordinario llamamos historia? Conocemos los célebres apóstrofes de Nietzsche contra la historia, y pronto habrá que volver sobre ellos.

No obstante, unas veces se designa la genealogía como "wirkliche Historia"; en varias ocasiones, se la caracteriza como el "espíritu" o el "sentido histórico" [35]. De hecho, lo que Nietzsche no ha cesado de criticar desde la segunda de las *Intempestivas* es esa forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todo y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzaría sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. Esta historia de los historiadores será un punto de apoyo fuera del tiempo; pre-

---

[35] *Ibid.*, prólogo, § 7; y I, 2. *Más allá del bien y del mal,* § 224.

tende juzgarlo todo según una objetividad apocalíptica; y es que ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista suprahistórico, entonces la metafísica puede volver a adoptarlo y, fijándolo bajo las especies de una ciencia objetiva, imponerle su propio "egipcianismo". Por el contrario, el sentido histórico escapará a la metafísica, para devenir el instrumento privilegiado de la genealogía, si no se apoya sobre ningún absoluto. Sólo debe ser esa agudeza de una mirada que distingue, distribuye, deja actuar las desviaciones y los márgenes —una especie de mirada disociante capaz de disociarse ella misma y de borrar la unidad de ese ser humano supuestamente capaz de llevarla soberanamente hacia su pasado.

El sentido histórico, y en eso prac-

tica la "wirkliche Historia", reintroduce en el devenir todo lo que habíamos creído inmortal en el hombre. ¿Creemos en la perennidad de los sentimientos? Pues todos, y sobre todo los que nos parecen más nobles y desinteresados, tienen su historia. Creemos en la sorda constancia de los instintos y nos imaginamos que siempre actúan, aquí y allá, ahora como antaño. Pero el saber histórico no tiene dificultad en fragmentarlos, —en mostrar sus avatares, en señalar sus momentos de fuerza y de debilidad, en identificar sus alternantes reinados, en comprender su lenta elaboración y los movimientos por los que volviéndose contra sí mismos pueden ensañarse en su propia destrucción [36]. De todas formas, pensamos que el cuerpo no tiene otras leyes que las de su fisiología y que escapa a la

---

[36] *La gaya ciencia*, § 7.

historia. Nuevo error; está atrapado en una serie de regímenes que lo modelan; está roto por ritmos de trabajo, de reposo y de fiestas; está intoxicado por venenos —alimentos o valores, hábitos alimenticios y leyes morales, todo a la vez—; se forja con la resistencia [37]. La historia "efectiva" se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos. Todo en lo que uno se apoya para volverse hacia la historia y comprenderla en su totalidad, todo lo que permite retrazarla como un paciente en movimiento continuo, —todo eso, se trata sistemáticamente de romperlo—. Hay que fragmentar lo que permitía el juego consolador de los reconoci-

---

[37] *Ibid.*

mientos. Saber, incluso en el orden histórico, no significa "reconocer", y mucho menos "reconocernos". La historia será "efectiva" en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Divida nuestros sentimientos; dramatice nuestros instintos; multiplique nuestro cuerpo y lo oponga a sí mismo. No deje nada sobre sí que tenga la estabilidad tranquilizadora de la vida de la naturaleza, ni se deje llevar por ninguna muda obstinación hacia un final milenario. Socave aquello sobre lo que se la quiere hacer reposar, y se ensañe contra su pretendida continuidad. Y es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjar.

A partir de esto, podemos comprender los rasgos específicos del "sentido histórico", tal como Nietzsche lo entiende, que opone a la historia tra-

dicional la "wirkliche Historia". Esta invierte la relación establecida de ordinario entre la irrupción del acontecimiento y la necesidad continua. Hay toda una tradición de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el acontecimiento singular— en una continuidad ideal —movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia "efectiva hace resurgir el acontecimiento en lo que puede tener de único y de agudo. Acontecimiento —entendiendo por tal no una decisión, un tratado, un reino o una batalla—, sino una relación de fuerza que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, una dominación que se debilita, se distiende, ella misma se envenena, y otra que surge, disfrazada. Las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen ni a un destino ni a una

mecánica, sino al azar de la lucha [38]. No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; tampoco se presentan con la apariencia de un resultado. Aparecen siempre en el azar singular del acontecimiento. A la inversa del mundo cristiano, universalmente tejido por la araña divina, a diferencia del mundo griego, dividido entre el reino de la voluntad y el de la gran *bêtise* cósmica, el mundo de la historia efectiva no conoce más que un reino, en el que no hay ni providencia ni causa final, —sino tan sólo "la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar"— [39]. Aún así, no hay que entender ese azar como un simple sorteo, sino como el riesgo siempre relanzado de la voluntad de poder, que a toda solución del azar

---

[38] *La genealogía de la moral,* II, 12.
[39] *Aurora,* § 130.

opone, para dominarla, el riesgo de un azar aún más grande. ¡Por eso el mundo tal como lo conocemos no tiene esa forma, simple en suma, en la que todos los acontecimientos se han borrado para que poco a poco se acusen los rasgos esenciales, el sentido final, el valor primero y último; al contrario, es una miríada de acontecimientos enmarañados; hoy nos parece "maravillosamente abigarrado, profundo, lleno de sentido" [40]; y es que una "multitud de errores y fantasmas le ha dado nacimiento y lo puebla todavía en secreto" [41]. ¡Creemos que nuestro presente se apoya en intenciones profundas, necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin jalones ni coordenadas

---

[40] *La genealogía de la moral,* II, 12.
[41] *Humano, demasiado humano,* § 16.

originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos.

El sentido histórico tiene también el poder de invertir la relación de lo próximo y lo lejano tal como los establece la historia tradicional, en su fidelidad a la obediencia metafísica. En efecto, ésta ama dirigir la mirada hacia las lejanías y las alturas: las épocas más nobles, las formas más elevadas, las ideas más abstractas, las individualidades más puras. Y, para hacerlo, trata de aproximarse al máximo, de situarse al pie de esas cimas, so pena de tener sobre ellas la famosa perspectiva de las ranas. La historia efectiva, por el contrario, dirige sus miradas hacia lo más próximo, —al cuerpo, al sistema nervioso, a los alimentos y a la digestión, a las energías—; indaga las decadencias; y si afronta las épocas lejanas es con la sospecha —no rencorosa sino jovial—

de un hormigueo bárbaro e inconfesable. No teme mirar hacia abajo. Pero mira desde arriba —abismándose para captar las perspectivas, desplegar las dispersiones y las diferencias, dejar a cada cosa su medida y su intensidad. Su movimiento es inverso al que practican subrepticiamente los historiadores: simulan mirar lo más lejos de sí mismos, pero, vilmente, arrastrándose, se aproximan a ese horizonte prometedor (en eso son como los metafísicos, que si ven, muy por encima del mundo, un más allá, sólo es para prometérselo a título de recompensa); la historia efectiva mira hacia lo más próximo, pero para apartarse bruscamente de ello y volver a captarlo a distancia (mirada semejante a la del médico que explora para diagnosticar y decir la diferencia). El sentido histórico está mucho más próximo de la medicina que de la filosofía. "Histórica y fisiológicamen-

te'', dice a veces Nietzsche [42]. Nada sorprendente en ello, puesto que en la idiosincrasia del filósofo encontramos tanto la degeneración sistemática del cuerpo como "la falta de sentido histórico", el odio contra la idea de devenir, el egipcianismo, la obstinación en "poner al comienzo lo que viene al final", en situar "las cosas últimas antes que las primeras" [43]. La historia tiene más que hacer que servir a la filosofía y narrar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; la historia ha de ser el conocimiento diferencial de las energías y de las debilidades, de las cumbres y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. La historia ha de ser la ciencia de los remedios [44].

Última característica de esta histo-

---

[42] *Crepúsculo de los ídolos.* Incursiones de un intempestivo, § 44.
[43] *Ibid.*, La "razón" en la filosofía, § 1 y 4.
[44] *El viajero y su sombra,* § 188.

ria efectiva: no teme ser un saber perspectivo. ¡Los historiadores tratan de borrar, en la medida de lo posible, aquello que puede traicionar, en su saber, el lugar desde el que miran, el momento en el que están, el partido que toman —lo insoslayable de su pasión—. ¡El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un cierto ángulo, con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todas las huellas del veneno, de encontrar el mejor antídoto.¡ En lugar de simular un discreto anulamiento ante lo que mira, en lugar de buscar su ley y de someter a ella cada uno de sus movimientos, es una mirada que sabe desde donde mira y lo que mira. El sentido histórico da al saber la posibilidad de hacer, en el movimiento mismo de su conocimiento, su genealogía. ¡La "wirkliche

Historia'' efectúa, en la vertical del lugar en el que se sitúa, la genealogía de la historia.

6. En esta genealogía de la historia que esboza en varias ocasiones, Nietzsche liga el sentido histórico y la historia de los historiadores. Los dos tienen el mismo comienzo, impuro y mezclado. De un mismo signo, en el que puede reconocerse tanto el síntoma de una enfermedad como el germen de una flor maravillosa [45], han salido al mismo tiempo, y sólo después se separarán. Seguimos, pues, sin diferenciarlos en su común genealogía.

La procedencia *(Herkunft)* del historiador no ofrece dudas: es de baja extracción. Uno de los rasgos de la historia es no tener posibilidad de

---

[45] *La gaya ciencia,* § 337.

elección: se impone el deber de conocerlo todo, sin orden de importancia; de comprenderlo todo, sin distinción de nobleza; de aceptarlo todo, sin hacer diferencias. Nada debe escaparle, pero tampoco nada debe ser excluido. Los historiadores dirán que es una prueba de tacto y de discreción: ¿con qué derecho harían intervenir su gusto cuando se trata de otros, sus preferencias, cuando se trata de lo que realmente ha pasado? Pero, de hecho, es una falta total de gusto, una cierta vulgaridad que trata de adoptar, con lo que es más elevado, actitudes familiares, una satisfacción de encontrar lo bajo. Al historiador nada le da asco: o más bien, le da placer lo que debería revolverle el estómago. Su aparente serenidad se empeña en no reconocer nada como importante y en reducirlo todo al más mínimo denominador. Nada debe ser más noble que él. Si desea saber tanto,

saberlo todo, es para sorprender los secretos que minimizan. "Baja curiosidad". ¿De dónde viene la historia? De la plebe. ¿A quién se dirige? A la plebe. Y el discurso que el historiador tiene sobre ella se parece mucho al demagogo: "nadie es más grande que vosotros", dice éste, "y el que tuviera la pretensión de querer venceros, —a vosotros que sois buenos— es un malvado"; y el historiador, que es su doble, le hace eco: "No hay pasado más noble que vuestro presente, y mi saber meticuloso os mostrará la pequeñez, la maldad y la ruindad de todo lo que aparece en la historia con aspecto de grandeza". El parentesco del historiador remonta hasta Sócrates.

Pero esta demagogia debe ser hipócrita. Debe ocultar su singular rencor bajo la máscara de lo universal. Y así como el demagogo debe invocar la verdad, la ley de las esencias y la ne-

cesidad eterna, el historiador debe invocar la objetividad, la exactitud de los hechos, el pasado inamovible. El demagogo necesita negar el cuerpo para establecer la soberanía de la idea intemporal; el historiador tendrá que anular su propia individualidad para que los otros entren en escena y puedan tomar la palabra. Tendrá, pues, que ensañarse consigo mismo: hacer callar sus preferencias y superar sus aversiones, alterar su propia perspectiva para sustituirla por una geometría ficticiamente universal, imitar la muerte para entrar en el reino de los muertos, adquirir una cuasiexistencia sin nombre y sin rostro. Y en ese mundo en el que habrá frenado su voluntad individual, podrá mostrar a los otros la ley inevitable de una voluntad superior. Habiendo tratado de borrar de su propio saber toda huella de querer, encontrará, en el objeto a conocer, la forma de un

querer eterno. La objetividad en el historiador es la inversión de las relaciones entre el querer y el saber y, a la vez, la creencia necesaria en la Providencia, en las causas finales y en la teleología. El historiador pertenece a la familia de los ascetas. "No soporto a esos concupiscentes eunucos de la historia, a todos esos reclutadores del ideal ascético; no soporto a esos sepulcros blanqueados que engendran vida; no soporto a esos seres fatigados y abúlicos que se arropan con la sabiduría y creen tener una mirada objetiva"[46].

Pasemos a la *Entstehung* de la historia; su lugar es la Europa del siglo XIX: patria de las mezclas y de las bastardías, época del hombre-mezcla. Respecto a los momentos de alta civilización, henos aquí como los bárbaros: tenemos ante los ojos ciudades en

---

[46] *La genealogía de la moral,* III, 25.

ruinas y monumentos enigmáticos; contemplando los muros derruidos, nos preguntamos qué dioses han podido habitar todos estos templos vacíos. Las grandes épocas no tenían tales curiosidades ni tan grandes respetos; no reconocían predecesores; el clasicismo ignoraba a Shakespeare. La decadencia de Europa nos ofrece un inmenso espectáculo en el que se renuncia o se prescinde de los momentos más vigorosos. Lo propio de la escena actual es representar un teatro; sin monumentos que sean obra nuestra y que nos pertenezcan, vivimos en una multitud de decorados. Pero aún hay más: el europeo no sabe quién es; ignora qué razas se han mezclado en él; busca qué papel podría ser el suyo; no tiene individualidad. Así se comprende por qué el siglo XIX es espontáneamente historiador: la anemia de sus fuerzas, las mezclas que han borrado todos sus caracteres producen

el mismo efecto que las maceraciones del ascetismo; su imposibilidad de crear, su ausencia de obras, la obligación que tiene de apoyarse en lo que antes y en otras partes se hizo, le obligan a la baja curiosidad del plebeyo.

Pero si es esa la genealogía de la historia, ¿cómo puede convertirse ella misma en análisis genealógico? ¿Cómo deja de ser un conocimiento demagógico y religioso? ¿Cómo puede, en esa misma escena, cambiar de papel? Pues únicamente porque uno se apodera de ella, porque la domina y la vuelve contra su nacimiento. Tal es, en efecto, lo propio de la *Entstehung*: no la aparición necesaria de lo que durante mucho tiempo había estado preparado de antemano, sino la escena en la que las fuerzas se exponen y se enfrentan, en la que pueden triunfar, pero en la que también se las puede confiscar. El lugar de

emergencia de la metafísica fue la demagogia ateniense, el rencor populachero de Sócrates, su creencia en la inmortalidad. Pero Platón habría podido apropiarse de esta filosofía socrática, habría podido volverla contra sí misma, —y más de una vez, sin duda, intentó hacerlo—. Su derrota es haber logrado legitimarla. El problema en el siglo XIX es no hacer, con el ascetismo popular de los historiadores, lo que Platón hizo con el de Sócrates. No hay que fundarlo en una filosofía de la historia, sino fragmentarlo a partir de lo que ha producido: adueñarse de la historia para hacer de ella un uso genealógico, es decir, un uso rigurosamente antiplatónico. Entonces el sentido histórico se liberará de la historia suprahistórica.

7. El sentido histórico implica tres usos que se oponen uno a uno a las

tres modalidades platónicas de la historia. Uno es el uso paródico y destructor de realidad, que se opone al tema de la historia-reminiscencia o reconocimiento; otro es el uso disociativo y destructor de identidad, que se opone a la historia-continuidad o tradición; el tercero es el uso sacrificatorio y destructor de verdad, que se opone a la historia-conocimiento. De todas formas, se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contramemoria, —y, como consecuencia, desplegar en ella una forma completamente distinta del tiempo—.

Uso paródico y bufón, primero. A este hombre mezclado y anónimo que es el europeo —que ya no sabe quién es, qué nombre debe llevar— el historiador le ofrece identidades de recambio, en apariencia mejor individuali-

zadas y más reales que las suyas. Pero el hombre del sentido histórico no debe engañarse sobre ese substitutivo que ofrece: sólo es un disfraz. Sucesivamente, se ha ofrecido a la Revolución el modelo romano, al romanticismo la armadura del caballero, a la época wagneriana la espada del héroe germánico; pero esos son oropeles cuya irrealidad remite a nuestra propia irrealidad. Algunos son muy dueños de venerar esas religiones y celebrar en Bayreuth la memoria de ese nuevo más allá; de hacerse los quincalleros de las identidades vacías. El buen historiador, el genealogista, sabrá lo que hay que pensar de toda esa mascarada. No que la rechace por espíritu de seriedad; al contrario, quiere llevarla al extremo: quiere poner en marcha un gran carnaval del tiempo, en el que las máscaras no cesarán de volver. Más que identificar nuestra pálida individualidad a las identidades

profundamente reales del pasado, se trata de irrealizarnos en otras tantas identidades reaparecidas; y recuperando todas esas máscaras —Federico de Hohenstaufen, César, Jesús, Dionisos, y tal vez Zaratustra—, recomenzando la bufonería de la historia, recuperemos en nuestra irrealidad la identidad aún más irreal que el Dios que la ha trazado. "Ahí tal vez descubriremos el dominio en el que la originalidad nos está aún permitida, quizá como parodistas de la historia y como polichinelas de Dios"[47]. Reconocemos aquí el doblete paródico de lo que la segunda *Intempestiva* llamaba la "historia monumental", historia que se proponía como tarea restituir las grandes cimas del devenir, mantenerlas en una presencia perpetua, recuperar las obras, las acciones y las creaciones, según el mo-

---

[47] *Más allá del bien y del mal*, § 223.

nograma de su esencia íntima. Pero en 1.874, Nietzsche le reprochaba a esta historia, tan dada a la veneración, el cerrar el paso a las intensidades actuales de la vida, y a sus creaciones. En los últimos textos, por el contrario, se trata de parodiarla, y resaltar así que ella misma no es más que una parodia. La genealogía es la historia como carnaval concertado.

Otro uso de la historia: la disociación sistemática de nuestra identidad. Porque esta identidad, bien débil no obstante, que tratamos de reunir y preservar bajo una máscara, no es más que una parodia: lo plural la habita, innumerables almas se enfrentan en ella; los sistemas se entrecruzan y se dominan unos a otros. Cuando se ha estudiado la historia, uno se siente "feliz, por oposición a los metafísicos, de albergar en sí mismo no un alma inmortal, sino muchas almas

mortales''[48]. Y en cada una de esas almas, la historia no descubrirá una identidad olvidada; siempre pronta a renacer, sino un sistema complejo de elementos a su vez múltiples, distintos, y que ningún poder de síntesis domina: "es un signo de cultura superior tener plenamente conciencia de ciertas fases de la evolución que los hombres inferiores atraviesan sin pensar... La primera consecuencia es que comprendemos a nuestros semejantes como sistemas enteramente determinados y como representantes de culturas diversas, es decir, como necesarios y como modificables. A cambio: en nuestra propia evolución somos capaces de separar fragmentos y ponerlos aparte''[49]. La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra

[48] *El viajero y su sombra* (Opiniones y sentencias mezcladas), § 17.
[49] *Humano, demasiado humano,* § 274.

identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan. Esta función es inversa a la que quería ejercer, según las *Intempestivas,* "la historia anticuario". Allí se trataba de reconocer las continuidades en las que se enraíza nuestro presente: continuidades del suelo, de la lengua, de la ciudad; "de conservar para los que vendrán después, cultivando con mano delicada lo que ha existido desde siempre, las condiciones bajo las cuales se ha nacido"[50]. A tal historia, las *Intempestivas* le objetaban que corría el riesgo de impedir toda creación en nombre de la ley de fidelidad. Un poco más tarde —y ya en *Humano, dema-*

---

[50] *Consideraciones intempestivas,* II, 3.

siado humano— Nietzsche reanuda la tarea anticuario, pero en una dirección completamente opuesta. Si la genealogía plantea a su vez la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos, o de las leyes que nos rigen, es para sacar a la luz los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohiben toda identidad.

Tercer uso de la historia: el sacrificio del sujeto de conocimiento. En apariencia, o más bien por la máscara que lleva, la conciencia histórica es neutra, desprovista de toda pasión, empeñada solamente en la verdad. Pero si se interroga a sí misma y, de una manera más general, interroga a toda conciencia científica en su historia, entonces descubre las formas y transformaciones de la voluntad de saber, que es instinto, pasión, empeño inquisidor, refinamiento cruel, maldad; descubre la violencia de los

prejuicios: prejuicios contra la felicidad ignorante, contra las ilusiones vigorosas con las que la humanidad se protege, prejuicios contra todo lo que hay de peligroso en la búsqueda y de inquietante en el descubrimiento [51]. El análisis histórico de ese gran querer-saber que recorre la humanidad pone, pues, de manifiesto que no hay conocimiento que no repose sobre la injusticia (que no hay pues, en el propio conocimiento, un derecho a la verdad o un fundamento de lo verdadero) y a la vez que el instinto de conocimiento es malo (que hay algo de mortífero en él, y que ni puede ni quiere nada para la felicidad de los hombres). Adquiriendo, como sucede hoy en día, sus más amplias dimensiones, el querer-saber no nos acerca a una verdad universal; no da

---

[51] Cf. *Aurora*, § 429 y 432; *La gaya ciencia*, § 333; *Más allá del bien y del mal*, § 229 y 230.

al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; en todas partes hace crecer los peligros; abate las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se empeña en disociarlo y destruirlo. El saber, en lugar de separarse poco a poco de sus raíces empíricas, o de las primeras necesidades que le han hecho nacer, para devenir una pura especulación únicamente sometida a las exigencias de la razón, en lugar de estar ligado en su desarrollo a la constitución y a la afirmación de un sujeto libre, implica un empeño cada vez más grande; la violencia instintiva se acelera y crece en él. Antaño las religiones exigían el sacrificio del cuerpo; hoy el saber pide experimentar en nosotros mismos [52],

---

[52] *Aurora*, § 501.

sacrificar el sujeto de conocimiento. "El conocimiento se ha convertido entre nosotros en una pasión que no se arredra ante ningún sacrificio, y que en el fondo sólo teme una cosa: apagarse... La pasión del conocimiento hará incluso perecer a la humanidad... Si la pasión no hace perecer a la humanidad, ella perecerá de debilidad. ¿Qué preferimos? Esta es la cuestión principal. ¿Queremos que la humanidad acabe en el fuego y en la luz, o queremos que acabe en la arena?"[53] Los dos grandes problemas que se han repartido el pensamiento filosófico del siglo XIX (fundamento recíproco de la verdad y de la libertad, posibilidad de un saber absoluto), esos dos temas mayores legados por Fichte y Hegel, ya es hora de sustituirlos por el tema de que "perecer por el conocimiento absoluto podría

---

[53] *Ibid.*, § 429.

muy bien formar parte del fundamento del ser"[54]. Lo que no quiere decir, en el sentido de la crítica, que la voluntad de verdad esté limitada por la finitud del conocimiento, sino que pierde todo límite y toda intención de verdad en el sacrificio que debe hacer del sujeto de conocimiento. "Tal vez sólo haya una idea prodigiosa que, aún ahora, podría anular cualquier otra aspiración, y que alcanzaría así la victoria sobre el más victorioso —quiero decir la idea de la humanidad que se sacrifica—. Podemos estar seguros de que si la constelación de esta idea no apareciese jamás en el horizonte, el conocimiento de la verdad continuaría siendo la única gran meta proporcional a semejante sacrificio; porque para el conocimiento ningún sacrificio es demasia-

---

[54] *Más allá del bien y del mal*, § 39.

do grande. Hasta ahora el problema jamás ha sido planteado''[55].

Las *Intempestivas* hablaban del uso crítico de la historia: se trataba de juzgar el pasado, de cortar sus raíces a cuchillo, de borrar las veneraciones tradicionales, a fin de liberar al hombre y no dejarle otro origen que aquel en el que tuviera a bien reconocerse. A esta historia crítica, Nietzsche le reprochaba que nos separara de todas nuestras fuentes reales y sacrificara el movimiento mismo de la vida exclusivamente en aras de la verdad. Un poco más tarde vemos que Nietzsche vuelve a tomar en consideración lo que antes rechazaba. Pero ahora con otro fin: ya no se trata de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que nuestro presente sería el único en poseer; se trata de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento

---

[55] *Aurora*, § 45.

en la voluntad, indefinidamente desplegada, de saber.

En cierto sentido, la genealogía vuelve a las tres modalidades de la historia que Nietzsche reconocía en 1.874. Y vuelve, por encima de las objeciones que entonces les hacía en nombre de la vida, de su poder de afirmar y de crear. Pero vuelve metamorfoseándolas: la veneración de los monumentos deviene parodia, el respeto de las antiguas continuidades deviene disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre detenta hoy deviene destrucción del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber.

Esta edición de
NIETZSCHE, LA GENEALOGÍA, LA HISTORIA
de Michel Foucault,
se terminó de imprimir
el día 12 de septiembre de 2004